Texte paru dans la revue « Krisis », avril 2010

VIOLENCE SACREE, GUERRE ET MONOTHEISME

Alain de Benoist

Nul ne nie que la violence et la guerre soient de tous les temps et de tous les lieux. Aujourd'hui, cependant, ce sont surtout les religions que l'on rend communément responsables du désordre mondial dont on accusait hier les Etats (à la façon de Condorcet polémiquant contre Montesquieu). Sur ce thème, les livres se multiplient depuis quelques années, en rapport avec la « montée des fondamentalismes », le « réveil de l'islam » ou encore le retour de l'idée de « croisade » aux Etats-Unis. En raison du contexte politique international, l'islam est en général le premier montré du doigt, mais ceux qui l'accusent de recourir ou d'avoir l'intention de recourir à la violence armée oublient (ou ignorent) souvent que les autres religions monothéistes n'ont pas un passé moins violent que lui. « En particulier le christianisme, que Girard vante comme le dépassement définitif de la violence, écrit Jan Assmann, a laissé une traînée de sang particulièrement large dans l'histoire, avec ses croisades, ses guerres de religion, ses persécutions de sorcières et d'hérétiques, ses pogroms contre les juifs, la destruction des cultures "païennes" indigènes et les massacres de tous ceux qui confessaient une autre foi »[1].

Certes, dès l'Antiquité, tous les peuples ont fait grand usage de la violence, mais sans en faire un impératif religieux, sans voir dans la mise en œuvre de cette violence l'accomplissement d'un désir des dieux. De ce point de vue, il est difficilement contestable que le monothéisme « ait apporté dans le monde une nouvelle forme de haine : la haine pour les païens, les hérétiques, les idolâtres et leurs temples, leurs rites et leurs dieux »[2]. Cette observation n'est pas nouvelle, puisqu'on la trouve déjà chez David Hume[3]. D'où cette question, fréquemment posée : « N'y aurait-il pas dans le code génétique du monothéisme une

graine de violence qui entraînerait la transformation inéluctable d'un message d'amour et de fraternité en discours de haine et d'intolérance ? »[4]. On notera déjà que fraternité et violence ne sont pas nécessairement incompatibles : l'histoire humaine, selon la Bible, commence avec le meurtre d'Abel par Caïn, son frère. Mais qu'en est-il exactement ?

Pour René Girard, la particularité de la religion chrétienne est que, n'étant pas issue d'une rivalité mimétique, elle est intrinsèquement contraire à la violence[5]. Mais Girard ne s'intéresse qu'au religieux qui s'explique par la violence, ce qui le rend d'emblée incapable de rendre compte de la violence sacrée, c'est-à-dire de la violence qui s'explique par le religieux. Or, il ne faut pas confondre la violence sacrée, explicitement ordonnée par Dieu, et la « violence religieuse » au sens large, qui désigne tous les actes de violence commis par des membres d'une religion donnée, indépendamment des justifications qui en sont données. C'est de cette dernière que traite le théologien catholique William Cavanaugh dans *Le mythe de la violence religieuse*, ouvrage dans lequel il s'emploie à réfuter l'idée que la religion a naturellement tendance à promouvoir la violence, car elle est irrationnelle et absolutiste, ce qui justifierait qu'on limite son accès au domaine et au pouvoir publics[6]. Cavanaugh a beau jeu de rappeler que les institutions séculières, loin d'être par nature rationnelles et pacifiques, sont elles aussi capables d'avoir recours à la violence – d'autant qu'elles se réclament parfois d'un « sacré » profane –, et que bien souvent « les motivations réelles qui se cachent derrière ce qu'on appelle la violence religieuse sont en fait économiques et politiques, et non religieuses »[7]. L'essentiel de son propos consiste donc à rappeler que la religion n'est pas un concept transhistorique et transculturel, puis, sur cette base, à contester la distinction même entre violence séculière et violence religieuse, qu'il estime « inutile et trompeuse ».

Ceux qui se refusent à admettre l'existence d'un lien entre monothéisme et violence rappellent que « personne n'échappe à la violence » et que les actes de violence sont toujours commis par des hommes, non par les idées ou les concepts dont ils se réclament. On parle alors d'instrumentalisation politique de la transcendance ou de la foi – c'est-à-dire d'une façon parmi d'autres de « s'approprier Dieu »[8]. Cela n'explique cependant pas pourquoi le paganisme, l'hindouisme, le bouddhisme ou l'animisme ont ignoré la notion de guerre sacrée voulue par Dieu. Pour le P. Paul Valadier, le lien entre violence et monothéisme constitue une explication trop simple, qui fait du monothéisme un commode bouc émissaire[9]. Raison de plus pour reprendre le dossier à partir du début.

Fondements

La Bible, dès le Pentateuque, attribue sans ambiguïté à Iahvé, l'Eternel, un caractère éminemment guerrier[10]. « Le Seigneur est un guerrier », déclare le chant entonné par Moïse après le passage de la mer Rouge. « Guerrier » est l'un des attributs les plus fréquemment attribués à Iahvé, que ce soit dans les textes anciens (Exode 15,3), les psaumes (« Iahvé, le vaillant des combats », Psaume 24,8) ou la littérature prophétique (Isaïe 42,13). Le chap. 20 du Deutéronome donne une description extensive de ces attributs. L'Eternel, Hachem-Adonaï, le dieu d'Israël, est *Iahvé sabaot*, le « dieu des armées », un dieu radicalement et foncièrement mâle – tendant de ce fait à exclure le féminin (qui sera fréquemment assimilé au polythéisme). La Bible dit que Iahvé « combat pour Israël » et parle explicitement des *milhâmôt YHVH*, des « guerres de Iahvé » : « N'ayez ni crainte ni angoisse, et ne tremblez pas devant eux, car Iahvé votre Dieu marche avec vous »[11].

Iahvé n'est toutefois pas un dieu guerrier au sens où le sont les dieux de la guerre qui, dans le polythéisme, patronnent la fonction guerrière et les divers usages de la force, tandis que d'autres dieux patronnent d'autres fonctions. Les guerres menées en son nom présentent en effet une triple particularité. Ce sont d'abord des guerres voulues et ordonnées par Dieu. Etant des guerres ordonnées par Dieu, elles ont un caractère essentiellement moral, qui en fait autant de luttes menées par le Bien contre le Mal. L'ennemi, enfin, puisqu'il représente le Mal, ne doit pas seulement être défait, mais détruit. Les « guerres de Iahvé » sont des guerres absolues, visant à faire triompher la « Justice » et qui ne s'épargnent aucun moyen de parvenir à ce but.

L'extermination des premiers-nés égyptiens (Exode 12,29) est voulue par Iahvé, au même titre que le déluge, la destruction de Sodome et Gomorrhe ou l'extermination des peuples cananéens. Iahvé massacre les Israélites (1 Chroniques 21,14) aussi bien que les Kushites (2 Chroniques 14,9-12). Il n'hésite d'ailleurs pas à brandir la menace de l'extermination générale d'une humanité qui se détournerait de lui : « Il est proche, le grand jour de Iahvé […] Au jour de la fureur de Iahvé, au feu de sa jalousie, toute la terre sera dévorée ; car il va détruire, oui, exterminer tous les habitants de la Terre » (Sophonie 1,14-18). Son moyen de destruction préféré est le feu, censé tout purifier. Dans la Genèse, c'est par un déluge de feu qu'il détruit Sodome et Gomorrhe (Gen. 19,24). En 2 Rois 1,10-14, le prophète Elie fait descendre du ciel un feu qui consume cinquante hommes[12]. « C'est par le feu que Iahvé exerce ses jugements, c'est par son glaive qu'il châtie toute chair. Et ceux que tuera Iahvé seront en grand nombre […] et quand on sortira, on verra les cadavres des hommes qui se sont rebellés contre moi » (Isaïe 66,16-24). Voltaire parlera de « Dieu rôtisseur ».

Dans le Deutéronome, c'est sur l'ordre de Iahvé que commence la guerre : « Tu dévoreras

tous ces peuples que l'Eternel, ton Dieu, va te livrer, tu ne jetteras pas un regard de pitié sur eux […] Peut-être diras-tu en ton cœur : "Ces nations-là sont plus considérables que moi ; comment pourrais-je les déposséder ?" Ne les crains point ! […] C'est peu à peu que Iahvé, ton Dieu, détruira ces nations devant toi […] Iahvé, ton Dieu, les mettra à ta merci. Il répandra parmi elles un grand trouble, jusqu'à ce qu'elles soient détruites. Il mettra leurs rois dans ta main, et tu effaceras leur nom de dessous les cieux : nul ne tiendra devant toi jusqu'à ce que tu les aies exterminés » (16-24). La cause majeure de la guerres est toujours et partout la nécessité de lutter contre l'« idolâtrie » (*avoda zora*), c'est-à-dire le culte rendu à d'autres dieux. L'« idolâtrie » est le mal par excellence : « Tu ôteras le mal du milieu de toi […]. Tu n'auras pas pitié, tu ne le défendras pas ; au contraire, tu dois absolument le tuer. Ta main sera la première pour le mettre à mort, et la main de tout le peuple suivra » (Deut. 13,7-11). Génocide et purification ethnique représentent le « salaire de la vengeance de Iahvé » (Nombres 31,3).

L'Ancien Testament abonde donc en appels à la guerre : « Publiez ceci parmi les nations : Proclamez la guerre ! Appelez les braves ! Qu'ils avancent, qu'ils montent, tous les hommes de guerre ! De vos socs forgez des épées, et de vos serpes des lances »[13]. Les prophètes sont eux-mêmes souvent des chefs de guerre, à commencer par Moïse, David et Josué. Revenant parmi les Hébreux après avoir reçu de Iahvé les Tables de la Loi – où il est pourtant écrit : « Tu ne tueras point » –, Moïse fait massacrer les adorateurs du Veau d'or : « Moïse se tint à la porte du camp et dit : "Qui est pour Iahvé, à moi !" Tous les fils de Lévi se groupèrent autour de lui. Il leur dit : "Ainsi parle Iahvé, le Dieu d'Israël : ceignez chacun votre épée sur votre hanche, et tuez qui son frère, qui son ami, qui son proche". Les fils de Lévi firent ce que Moïse avait dit, et du peuple, il tomba ce jour-là environ trois mille hommes"[14]. Plus tard, sur l'ordre de Iahvé, Moïse fait décapiter et massacrer 24 000 idolâtres à Shittim (Nombres 25,1-9), puis fait tuer des dizaines de milliers d'hommes et de femmes au cours de la « guerre sainte » contre les Madianites (Nombres 31,7-18). A Shittim, une fraction du peuple hébreu s'étant prosternée devant les dieux des Madianites, Iahvé dit à Moïse : « Prends tous les chefs du peuple. Empale-les à la face du soleil, pour Iahvé : alors l'ardente colère de Iahvé se détournera d'Israël » (Nombres 25,4). Ce qui fut fait. Et le texte commente : « Le fléau qui frappait les Israélites fut arrêté. 24 000 d'entre eux en étaient morts » (Nombres 25,8-9). Après avoir ordonné le massacre des Madianites, Moïse reproche aussi aux Hébreux d'avoir laissé la vie aux femmes et les fait tuer à leur tour, en même temps que leurs enfants de sexe mâle (Nombres 31,15-17).

La Bible énonce également une doctrine de la guerre : « Lorsque tu t'approcheras d'une

ville pour la combattre, tu lui proposeras la paix. Si elle l'accepte et t'ouvre ses portes, tout le peuple qui s'y trouve te devra la corvée et le travail. Mais si elle refuse la paix et te livre combat, tu l'assiégeras. Iahvé ton Dieu la livrera en ton pouvoir, et tu en passeras tous les mâles par le fil de l'épée. Toutefois, les femmes, les enfants, le bétail, tout ce qui se trouve dans la ville, toutes ses dépouilles, tu le prendras comme butin. Tu mangeras les dépouilles de tes ennemis que Iahvé t'aura livrées. C'est ainsi que tu traiteras les villes très éloignées de toi. Quant aux villes de ces peuples que Iahvé ton Dieu te donne en héritage, tu n'en laisseras rien subsister de vivant. Oui, tu les dévoueras à l'anathème, ces Hittites, ces Amorites, ces Cananéens, ces Perizzites, ces Hivvites, ces Jébuséens, ainsi que te l'a commandé Iahvé ton Dieu, afin qu'ils ne vous apprennent pas à pratiquer toutes ces abominations qu'ils pratiquent envers leurs dieux » (Deut. 20,10-18).

On note qu'une distinction est établie ici entre les villes étrangères (qui sont « très éloignées de toi ») et celles qui appartiennent à la Terre Promise (Canaan). Concernant les guerres menées contre les premières, la Bible dit, dans ce chapitre du Deutéronome, qu'elles doivent être menées par des hommes ayant foi en Iahvé (v. 1-10), qu'une offre de paix assortie de conditions doit être faite avant d'engager les hostilités (v. 10-11), que les arbres fruitiers ne doivent pas être coupés durant le siège (v. 19-20), qu'une fois la ville prise, les hommes doivent être exterminés, les femmes et les enfants conduits en captivité et la ville pillée (v. 13-14). Pour ce qui est des peuples cananéens, en revanche, l'ordre que reçoit le peuple d'Israël est très clair : il faut tout exterminer. « Quand Iahvé, ton Dieu, les aura livrées devant toi [les nations de Canaan], et que tu les auras battues, tu les voueras à l'anathème » (Deut. 7,2, cf. aussi 20,16-18). Ces peuples ont en commun d'être tous affiliés à Cana'an, c'est-à-dire, selon la Bible, au fils de 'Ham/Cham, qui a été maudit par son père Noa'h/Noé à la sortie de l'arche : « Maudit soit Cana'an ! Qu'il soit l'esclave de ses frères ! » 'Ham/Cham sera par la suite assimilé aux peuples d'Afrique sub-saharienne, auxquels les Cananéens n'étaient pourtant nullement apparentés. En 20,17, le Deutéronome énumère six de ces peuples (Hittites, Amorites, Cananéens, Perizzites, Hivvites, Jébuséens), mais il précise ailleurs (en 7,1) qu'ils étaient sept, chiffre à forte valeur symbolique. Le Talmud expliquera que le peuple manquant en 20,17, les Girgashites, avait décidé de prendre la fuite devant les Hébreux. Le *Sifté 'Hakhamim* ajoute que le sort subi par les six autres peuples n'en devait pas moins lui être aussi réservé. « Ces peuples n'étaient pas particulièrement belliqueux ni hostiles à Israël, mais ils étaient idolâtres et toute cohabitation avec eux était interdite au peuple élu »[15]. Ce motif est donné comme suffisant : le texte biblique ne prend pas la peine de faire des reproches spécifiques à chacune des nations de Canaan, comme il en a fait dans le

cas de Sodome et Gomorrhe. Elles sont condamnées en bloc au motif qu'étant « idolâtres », elles pourraient contaminer les Hébreux par leurs « abominations ».

Quant à l'expression, « vouer à l'anathème [*hérem*] », elle signifie « massacrer, exterminer » et faire de ce massacre une « offrande ». Le *hérem* est une sorte de vœu d'extermination, de « génocide votif »[16]. « L'anathème, précise Jean Soler, appartient à la catégorie de l'"holocauste", le sacrifice qui a pour particularité que la victime est dévolue *tout entière* au dieu, sans rien qui revienne aux hommes, que ce soient les fidèles ou même les prêtres […]. C'est la raison pour laquelle l'holocauste de la ville doit être respecté *totalement* : *tous* les êtres vivants doivent être immolés et *tout* le butin remis "à la maison de Iahvé" »[17]. Le massacre auquel appelle le *hérem* n'est pas seulement permis, il est un *devoir*.

Un sort tout particulier est réservé aux Amalécites, que les Hébreux eurent à affronter à Rephidim, au sortir du désert du Sinaï. Le peuple juif est en effet convié à mener une guerre sainte contre Amaleq, où qu'il se trouve et en quelque époque que ce soit : « Josué défit Amaleq et son peuple au fil de l'épée. Iahvé dit alors à Moïse : "Ecris cela dans un livre pour en garder le souvenir, et déclare à Josué que j'effacerai la mémoire d'Amaleq de dessous les cieux". Puis Moïse bâtit un autel qu'il nomma Iahvé-Nissi car, dit-il : "La bannière de Iahvé en main ! Iahvé est en guerre contre Amaleq de génération en génération" » (Exode 17,13-15). Il en va de même dans le livre de Samuel, où Iahvé déclare : « Maintenant, va, frappe Amaleq, voue-le à l'anathème avec tout ce qu'il possède, sois sans pitié pour lui, tue hommes et femmes, enfants et nourrissons, bœufs et brebis, chameaux et ânes » (1 Samuel 15,2-3). Saül « passa tout le peuple au fil de l'épée, en exécution de l'anathème » (15,7), à l'exception du roi Agag et d'un certain nombre de pièces de bétail, ce qui déclencha la colère de Iahvé. En fin de compte, « Samuel égorgea Agag devant Iahvé à Gilgal » (15,33). Cf. aussi le Deutéronome : « Lorsque Iahvé, ton Dieu, t'aura débarrassé de tous tes ennemis d'alentour dans le pays qu'il te donne en héritage pour le posséder, tu effaceras la mémoire de Amaleq de dessous les cieux. N'oublie pas ! » (25,19). On reviendra plus loin sur Amaleq.

La même violence est également voulue par Iahvé à l'encontre de son peuple, lorsque celui-ci, comme lors de l'épisode du Veau d'or, se détourne de son dieu : « Si tu entends dire que, dans l'une des villes que Iahvé ton Dieu t'a données pour y habiter, des hommes, des vauriens, issus de ta race, ont égaré leurs concitoyens en disant : "Allons servir d'autres dieux", que vous n'avez pas connus, tu examineras l'affaire, tu feras une enquête, tu interrogeras avec soin. S'il est bien avéré et s'il est bien établi qu'une telle abomination a été commise au milieu de toi, tu devras passer au fil de l'épée les habitants de cette ville, tu la voueras à l'anathème, elle et tout ce qu'elle contient ; tu en rassembleras toutes les dépouilles

au milieu de la place publique et tu brûleras la ville avec toutes ses dépouilles, l'offrant tout entière à Iahvé ton Dieu. Elle deviendra pour toujours une ruine, qui ne sera plus rebâtie » (Deut. 13,13-17).

On ne saurait s'étonner, dans ces conditions, de voir dans la Bible les massacres se succéder, le point frappant étant l'insistance avec laquelle il est dit quel nul ne doit être épargné, enfants et bébés compris[18]. Après la prise de Jéricho, Josué, lui aussi, massacre ses ennemis jusqu'au dernier : « Ils vouèrent à l'anathème tout ce qui était dans la ville, hommes et femmes, jeunes et vieux, et jusqu'aux bœufs, aux moutons et aux ânes, les passant au fil de l'épée » (Josué 6,21). Trente villes subirent ce sort : « Ainsi Josué battit tout le pays […]. Il ne laissa pas un seul survivant et voua tout être vivant à l'anathème, comme Iahvé, le dieu d'Israël, l'avait ordonné » (Josué 10,40). David fait de même avec les Philistins, les Moabites, les Edomites, les Ammonites et les Araméens (1 Chroniques 18 et 20). Gédéon massacre les habitants de Penuel (Juges 8,10-21). D'un livre à l'autre, les mêmes descriptions faites dans les mêmes termes reviennent régulièrement. Il serait fastidieux de les relever toutes[19]. Aux ennemis d'Israël, le pire est tout aussi régulièrement annoncé dans la littérature prophétique et apocalyptique, qui prédit l'avènement du « jour de Iahvé » : « Et voici de quelle plaie Iahvé frappera tous les peuples qui auront combattu contre Jérusalem : il fera pourrir leur chair tandis qu'ils seront debout sur leurs pieds ; leurs yeux pourriront dans leurs orbites et leur langue pourrira dans leur bouche » (Zacharie 14,12). Alors « Iahvé sera roi sur toute la Terre ; en ce jour-là, Iahvé sera unique, comme son nom est unique » (Zacharie 14,9).

Pourtant, si l'on en croit l'état actuel des recherches archéologiques, la grande majorité des événements décrits ci-dessus n'ont sans doute jamais eu lieu dans la réalité[20]. Mais qu'ils aient eu lieu ou non n'est pas ce qui compte dans le dossier qui nous occupe. L'important est qu'ils aient été présentés constamment comme exemplaires. Comme l'écrit Jean Soler, « si les ancêtres n'ont pas agi ainsi, ils auraient *dû* […]. C'est même, dit la Bible en plusieurs endroits, parce qu'après Josué les Israélites ont laissé survivre des Cananéens que le peuple a connu tant de malheurs […] Les ancêtres se sont mélangés avec les Cananéens restés en vie, ils ont adopté leurs dieux et leurs coutumes, ce qui a provoqué la fureur de Iahvé et les châtiments qu'il a infligés »[21]. C'est ce qu'explique le Psaume 106 : « Ils n'exterminèrent pas les peuples que Iahvé leur avait dits, ils se mêlèrent aux païens (*goyim*) et ils apprirent leurs manières de faire, ils servaient leurs idoles et elles devinrent pour eux un piège […] Alors s'enflamma la colère de Iahvé contre son peuple, il prit en horreur son héritage, il les livra aux mains des païens, et sur eux dominèrent ceux qu'ils haïssaient » (34-41). « Même si beaucoup de tueries narrées dans la Bible sont imaginaires, poursuit Jean Soler, elles sont chargées de

sens. Tuer tous les habitants de la Terre Promise, sans faire de distinctions entre les guerriers et les femmes, les enfants ou les vieillards, c'est ce qu'il *aurait fallu* faire, pensent les rédacteurs, pour éviter la colère de Iahvé et les châtiments qui s'en sont suivis »[22]. Que les faits rapportés dans la Bible soient ou non conformes à la réalité historique, qu'ils soient ou non de l'ordre de la fiction allégorique ou littéraire, ne change rien au fait que, tenus pour authentiques par les croyants, ils ont de toute façon exercé sur eux une influence normative et contribué à légitimer leurs comportements.

Au surplus, dans la réalité, les Hébreux furent fréquemment défaits, voire écrasés. Leur histoire s'est même longtemps ramenée à celle de leurs soumissions successives à de grands conquérants. L'idée d'un Dieu unique ne s'impose d'ailleurs définitivement chez eux qu'à partir du V[e] siècle av. notre ère, lorsque l'échec de l'Alliance est devenu patent. C'est ce qui explique l'évolution de la conception biblique de la guerre. Passé l'époque de fondation, celle-ci devient avant tout un châtiment sanctionnant l'« infidélité » du peuple. Pour les prophètes, la guerre qui se conclut par une défaite est une calamité voulue par Dieu pour punir ceux qui l'ont offensé : « Ainsi parle l'Eternel aux montagnes et aux collines, aux ravins et aux vallées ; voici : je fais venir l'épée contre vous, je détruirai vos hauts-lieux, vos villes seront ruinées […] et vous saurez que je suis l'Eternel » (Ezechiel 6,3-7). Si le peuple juif a été défait par Nabuchodonosor ou par Assuérus, c'est parce qu'il s'est adonné à l'idolâtrie, à l'impureté ou à l'adultère, ou bien qu'il n'a pas dans le passé mené la guerre contre les « nations » avec assez de dureté. La guerre, de la sorte, reste un jugement de Dieu. Cette attitude explique le pacifisme que l'on trouve aussi dans la Bible, et sur la nature duquel il ne faut pas se tromper : il est avant tout l'adjuvant d'une morale normative interne. « Pour les Prophètes, le pacifisme consistera à veiller rigoureusement à ce qu'il n'y ait ni impiété, ni impureté, ni souillures dans la communauté, car elles attirent les châtiments divins et entre tous le plus grave, c'est-à-dire la guerre »[23]. Ce n'est pas par hasard que c'est aussi à cette époque que s'affirme la volonté d'une rupture radicale avec les cultes étrangers, ce qui conduit à la proscription des mariages mixtes et à la dénonciation de toutes les formes de mélanges au moment des réformes d'Esdras (cf. Esdras 10 et Néhémie 13).

Réalité historique ou pieux souhait rétrospectif, « la guerre sainte, motivée par des intérêts et des objectifs particuliers, n'est pas une guerre comme les autres, souligne Danilo Zolo : c'est une guerre théologique et salvatrice, et comme telle, elle n'est pas soumise à des restrictions à caractère moral ou juridique. La défaite de l'ennemi, la destruction de ses villes, de ses troupeaux et de ses champs, l'extermination de la population, sans exception aucune, la mutilation des cadavres, sont des gestes sacrés qui accomplissent le dessein de Dieu »[24]. Jean

Soler parvient à une conclusion semblable : « Les tueries commises, selon la Bible, par les Hébreux ont deux traits qui ne se trouvent ensemble nulle part ailleurs. En premier lieu, elles ont été ordonnées par un dieu. Les rédacteurs ne les décrivent pas comme des actes regrettables qui ne pouvaient que révolter un dieu qui avait gravé sur la pierre "Tu ne tueras pas". Ils s'enorgueillissent au contraire que leurs ancêtres aient obéi sans fléchir au commandement divin. En second lieu, ces massacres ont un caractère totalitaire (comment s'exprimer autrement ?) : ce sont *tous* les êtres humains et même *tous* les êtres vivants qui doivent être tués »[25]. « La guerre contre l'idolâtrie, conclut Jacques Pous, devient ainsi le paradigme de la guerre totalitaire et de la *violence sacrée* ; elle servira à justifier que l'on puisse tuer pour des idées, que l'on puisse exterminer l'Autre parce qu'il pense mal »[26].

Herméneutique

Contrairement à ce que l'on croit parfois, la différence fondamentale entre le monothéisme et le polythéisme n'est pas que le premier professe l'existence d'un seul dieu (*heis theos*), tandis que le second affirme l'existence de plusieurs (*polloi theoi*). L'idée d'un principe divin unique d'où dérivent tous les dieux n'était pas étrangère au paganisme. Le judaïsme, inversement, a commencé par être une simple monolâtrie : il admettait l'existence de plusieurs dieux, mais affirmait que le dieu des Hébreux était supérieur aux autres : « Qui est comme toi parmi les dieux [*elim*], Iahvé ? Qui est comme toi illustre en sainteté ? » (Exode 15,11). A l'origine, les Hébreux prirent Iahvé comme protecteur, à la façon dont les Assyriens se vouèrent à Assur, les Babyloniens à Marduk, les Moabites à Kamosh, les Edomites à Qôs, les Phéniciens à Baal, etc. « Tous les peuples marchent chacun au nom de leur dieu, et nous, nous marchons au nom de Iahvé, notre dieu, pour toujours et à jamais » (Michée 4,5). Dans le livre des Rois, Elie déclare : « Vous invoquerez le nom de votre dieu et moi, j'invoquerai le nom de Iahvé : le dieu qui répondra par le feu, c'est lui qui est Dieu » (1 Rois 18,24). Iahvé se tient ainsi au-dessus des autres dieux comme Israël au-dessus des peuples (cf. Psaume 82,6 ; Nombres 23,9). Le monothéisme biblique n'a proprement été articulé qu'avec le prophète inconnu que l'on a dénommé Second Isaïe ou Deutéro-Isaïe, qui était un contemporain de Cyrus le Grand et à qui l'on attribue les chap. 40 à 55 du livre d'Isaïe : « Avant moi ne fut formé aucun dieu, et après moi il n'en existe pas. C'est moi le premier, c'est moi le dernier, en-dehors de moi, pas de dieux »[27].

L'unicité de Dieu n'est donc pas une question de quantité, comme l'avait observé Maïmonide au XII[e] siècle. Le Dieu unique de la Bible n'est pas unique parce qu'il est seul,

mais parce qu'il est unique en son genre. A l'unicité de Dieu – affirmée par le *Credo* des chrétiens, le *Chema Israel* des juifs et la *Shahadah* musulmane –, correspond logiquement l'unicité de la vérité. Nietzsche a sans doute été l'un des premiers à assimiler la volonté de vérité à tout prix au règne du Dieu un[28].

On s'accorde en général à reconnaître que les polythéismes antiques étaient par principe accueillants aux divinités venues d'ailleurs – au point qu'une dédicace « Aux dieux inconnus » a pu être retrouvée à Athènes. Les religions païennes ignorent la croisade contre les « infidèles » ou les « mécréants », comme elles ignorent la persécution religieuse, la guerre au nom de Dieu, les dogmes, les schismes et les hérésies. (Athènes a fait la guerre à Sparte, mais n'a jamais cherché à imposer aux Spartiates le culte d'Athéna). Dans la Bible, au contraire, Moïse, parlant au nom de Iahvé, ordonne : « Vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous abattrez leurs pieux sacrés et vous brûlerez leurs idoles par le feu » (Deut. 7,5). Au fil des siècles, on ne s'en est pas privé. L'opposition entre un monothéisme destructeur et intolérant et un paganisme bienveillant, pluriel, tolérant, ouvert à la diversité, a donc été faite bien souvent[29]. Le terme de « tolérance » n'est toutefois peut-être pas celui qui convient le mieux. Il implique en effet déjà un principe d'incompatibilité par rapport auquel la tolérance s'affirme comme transgression : je ne peux être tolérant que là où d'autres sont intolérants. C'est pourquoi Jan Assmann préfère parler de « traductibilité » : confronté à des croyances étrangères, le paganisme tend à « traduire » les noms des dieux par d'autres noms qui lui sont plus familiers : on a ainsi « traduit » Zeus par Jupiter, Isis par Artémis, Teutatès par Mars, assimilé Hermès à Mercure et Belenos à l'Apollon romain. Cette pratique était déjà commune en Mésopotamie au IIIe millénaire av. notre ère, ce qui ne manquait pas de faciliter les échanges, et aussi les alliances. Il n'en va pas de même dans le monothéisme : on ne peut « traduire » Iahvé par Jupiter, Assur ou Amon – ce qui provoquait l'incompréhension de Varron (*nihil interesse censens quo nomine nucupetur, dum eadem res intelligatur*) et de Celse.

Dans ses travaux, l'égyptologue Jan Assmann a montré comment la « distinction mosaïque » a représenté un coup d'arrêt radical à l'inter-traductibilité des dieux dans le cosmothéisme, c'est-à-dire l'ancien polythéisme. « Le grand accomplissement civilisationnel des religions polythéistes, écrit-il, résidait dans l'articulation des puissances auxquelles l'homme se croyait exposé, relativement à certaines figures, noms et fonctions. C'est ce qui rendait possible la mise en relation des divinités d'un groupe humain avec celles d'un autre, et donc la traduction mutuelle. Cela rendait possible l'établissement de contrats internationaux, qui reposaient sur la reconnaissance mutuelle des dieux d'autrui »[30]. La révolution

monothéiste met un terme à cette « traductibilité », car « le propre de cette forme radicalement nouvelle de religion est justement de considérer les adeptes d'autres religions comme des étrangers et des ennemis, à savoir comme des ennemis de Dieu. La religion des autres est désormais considérée comme la quintessence de l'ennemi »[31]. Comme l'écrit Fethi Benslama, « le monothéisme se fonderait ainsi sur un *refus de la traduction* qui cristallise une mutation dans la civilisation, où le langage n'assure plus une communication médiate entre les mots et les choses »[32].

La grande différence entre le monothéisme et le polythéisme réside ainsi dans le fait que, dans le monothéisme, une seule religion peut être vraie, toutes les autres étant fausses. La distinction mosaïque inaugurale distingue entre « vraie » et « fausse » religion. Cette distinction, qui paraît aujourd'hui si courante, voire si normale, représente une extraordinaire innovation. Jusque là, personne ne s'était jamais avisé que les autres religions pouvaient être « fausses ». Elles pouvaient paraître étranges, lointaines, inadaptées, mais pas fausses.

Jan Assmann décrit les religions monothéistes comme des religions « secondaires », car elles sont apparues postérieurement aux polythéismes. Ces religions « secondaires » sont des religions de l'unité et de l'universalisme. Dans le paganisme, on admet tout naturellement qu'il y a différents peuples, et que chacun d'eux possède ses croyances particulières, celles-ci n'empêchant aucun autre peuple de posséder les siennes. Le paganisme, en d'autres termes, est tourné vers l'intérieur : il n'a d'autorité qu'à l'intérieur d'une communauté précise. Le monothéisme, au contraire, possède d'emblée une portée universaliste. La distinction mosaïque se rapporte à un dieu qui ne peut être comparé à nul autre, qui n'est en rapport avec aucun autre au sein d'un panthéon, qui n'entre dans aucun système généalogique, qui est donc potentiellement le dieu de tous.

Il s'agit là d'une révolution sans précédent, qui change radicalement le *statut de l'altérité*. De complémentaire, la différence devient exclusive des autres différences. La différence, dans le paganisme, était à la fois naturelle et relative. Dans le monothéisme, elle est absolutisée et devient radicale, et elle est en même temps condamnée comme erreur ou comme mensonge. Les religions révélées, poursuit Assmann, « se considéraient comme les détentrices d'une vérité qui placerait automatiquement toute forme d'altérité dans le domaine de la non-vérité »[33]. Le monothéisme décrit l'altérité comme mauvaise, attitude qui procède d'un ethnocentrisme radical. La « traduction » cède alors la place à la *conversion*, pour la simple raison que le faux ne peut pas être traduit dans le langage du vrai. Il en résulte que l'Autre ne peut être admis qu'en ayant été ramené au Même. L'Autre est matière à absorber et digérer. Pour être admis, il doit renoncer à être ce qu'il était et devenir ce qu'il n'était pas, renoncer à

rester lui-même pour devenir un semblable. Il doit changer d'identité, se repentir, comprendre sa vie antérieure comme fausse et oublier son origine afin de ne pas être tenté de revenir en arrière. La contrepartie de la conversion est donc l'assimilation, c'est-à-dire l'extension du Même au détriment de l'Autre. Dans le judaïsme, seuls les Gentils qui observent les sept lois noachides, et s'abstiennent donc de l'« idolâtrie », peuvent être comptés au nombre des « pieux des nations du monde » (*hassidei oumot ha-olam*). Quant à l'altérité qui résiste, qui s'avère irréductible à la visée universaliste du monothéisme, elle doit tout simplement être supprimée. Si le paganisme ne peut être toléré, c'est qu'il est faux. Il est illusion, mensonge, péché, aveuglement diabolique. Il est le Mal, et puisque l'ennemi est désormais conçu comme une figure du Mal, il devient obligatoirement cet ennemi qu'il faut éradiquer. Iahvé ne se pense plus dans le registre de la coexistence, mais dans celui de l'exclusion discriminante ou de l'inclusion uniformisante. La victoire de Iahvé est synonyme de la fin du paganisme, qui est « abomination » et « impureté » du fait même de son altérité[34].

Jan Assmann met à juste titre la distinction mosaïque en rapport avec la prescription iconoclaste, c'est-à-dire l'interdiction de donner une représentation imagée de Dieu[35]. Cette prescription n'a pas seulement pour objet de proclamer la supériorité de l'invisible sur le visible, ou encore de l'écoute sur la vue[36] ni, plus fondamentalement encore, la supériorité de l'imagination abstraite sur la représentation perceptive. Elle dit très précisément que c'est le refus des images, et seulement lui, qui ouvre l'accès au règne de l'esprit, c'est-à-dire au monde des concepts. La distinction de l'âme et du corps dans la théologie chrétienne procède directement de cette façon d'opposer la vérité au monde sensible. Dans la Bible, la Parole : « Tu ne feras aucune image sculptée (*pessel temounah*) » suit immédiatement la première : « Tu n'auras pas d'autres dieux (*élohim*) devant moi », l'une explicitant l'autre en quelque sorte. L'iconoclasme s'avère par là un théoclasme. Ceux qui adorent les images (*eidos*), les « idolâtres » au sens propre, sont les ennemis de Dieu. D'où la troisième Parole : « Tu ne te prosterneras pas devant ces autres dieux et tu ne les serviras pas, car moi Iahvé, ton Dieu, je suis un dieux jaloux (*el qanna'*). » Iahvé, dieu jaloux, ne tolère pas de cohabiter avec des rivaux[37].

« Le culte exclusif de Iahvé, écrit Jacques Pous, récuse désormais toute tolérance, toute idée d'une coexistence pacifique avec les autres dieux ; dorénavant, le mal absolu qu'il faut combattre, c'est l'altérité, tout ce qui peut menacer l'unité, et en particulier l'unité nationale. Le judaïsme naîtra de ce monothéisme radical, de la vénération d'un Dieu unique et exclusif, conduisant nécessairement à une alliance aussi exclusive de ce dieu avec son peuple »[38].

Comme on l'a vu, le mot d'ordre « pas d'autres dieux » ne s'applique pas seulement aux

païens, mais aussi (et parfois surtout) à ceux des Hébreux qui seraient tentés de se détourner du culte de Iahvé. Le texte de la Bible contient de nombreux récits rapportant de tels actes d'« infidélité », le plus célèbre étant l'épisode du Veau d'or[39]. La violence sacrée ne s'exerce pas seulement contre l'étranger, mais contre le proche qui dévie de la juste ligne et tombe dans l'« abomination » : « Si ton frère, fils de ton père ou fils de ta mère, ton fils, ta fille, l'épouse qui repose sur ton sein ou le compagnon qui est un autre toi-même, cherche dans le secret à te séduire en disant : "Allons servir d'autres dieux" […] tu ne l'approuveras pas, tu ne l'écouteras pas, ton œil sera sans pitié […] Oui, tu devras le tuer, ta main sera la première contre lui pour le mettre à mort, et la main de tout le peuple continuera l'exécution. Tu le lapideras jusqu'à ce que mort s'ensuive, car il a cherché à t'égarer loin de Iahvé ton Dieu » (Deut. 13,7-11). L'expression « le compagnon qui est un autre toi-même » est à noter. Cet autre toi-même était hier de l'ordre du Même, mais étant tombé dans l'« idolâtrie », il est maintenant devenu un Autre qui, comme tel, doit être supprimé. Freud disait que c'est la plus petite différence qui sépare le plus. La violence qui s'exerce contre les renégats est presque toujours une violence supérieure. L'Autre est d'autant plus violemment combattu qu'il est plus proche, car du fait même de sa proximité, son altérité apparaît encore plus scandaleuse.

Jean Soler, dans son livre sur la violence monothéiste, aborde le même problème à partir d'une réflexion, non sur la « traductibilité » des croyances, mais sur le contraste existant entre les idées que les différentes civilisations se sont faites de la notion de *contraires*. « J'ai constaté, écrit-il, que les civilisations des dieux multiples conçoivent les contraires – ces couples d'oppositions qui sont au fondement de la pensée humaine et par suite de toute culture – comme essentiellement complémentaires […] tandis que les civilisations du Dieu unique considèrent que les contraires sont incompatibles »[40]. Observation parfaitement exacte. En Grèce comme en Chine (avec les notions de *yin* et de *yang*), les contraires s'inscrivent dans une logique de complémentarité, et souvent d'alternance. Les contraires ne sont jamais ramenés au Même, mais un rapport positif existe toujours entre eux, en sorte qu'ils se définissent l'un par rapport à l'autre, se justifient l'un par l'autre, s'actualisant et se potentialisant tour à tour (d'où la notion de « juste milieu »). « Long et court renvoient l'un à l'autre », écrit Lao-tseu ; « Le bien et le mal sont un » comme « le jour et la nuit sont un », dit Héraclite (B 59,57), pour qui « les choses sont harmonisées par l'accord des contraires » (A 1,7) ; pour les Pythagoriciens, les contraires qui forment un couple sont aussi indispensables les uns que les autres à l'ordre du monde. Dans le monothéisme, en revanche, les contraires sont strictement séparés, exclusifs l'un de l'autre, s'inscrivant dans un système binaire et une logique du tiers-exclus : ou bien, ou bien. « Ou bien vous respectez la loi de

Moïse, ou bien vous ne la respectez pas. Il n'existe pas de position intermédiaire. De moyen terme. Aucun accommodement n'est possible avec la Loi »[41]. Tout ce qui n'est pas de l'ordre du Bien est de l'ordre du Mal, tout ce qui n'est pas « vérité » est mensonge. Comme l'écrit le Siracide, au IIe siècle av. notre ère : « Comment le loup serait-il le compagnon de l'agneau ? Ainsi le pécheur et l'homme pieux. Quelle paix peut avoir la hyène avec le chien ? » (13,17-18). C'est ce qu'affirmait avant lui Isaïe : « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal, qui font des ténèbres la lumière et de la lumière les ténèbres, qui font de l'amer le doux et du doux l'amer » (Isaïe 5,20). L'Ecclésiaste dit lui aussi très clairement que « l'Eternel a créé l'un en opposition à l'autre, afin que l'homme ne trouve rien derrière soi » (7,14), idée que les commentaires talmudiques illustrent, au nom de rabbi 'Aqiva, en rappelant que Iahvé a créé des justes et, en opposition à eux, des mécréants (*'Haguiga* 15a). Il en résulte que, plus un endroit est proche de la sainteté, plus les forces contraires y sont aussi puissantes, ainsi que le souligne également la Michnah (*Sifri Haazinou*, 413). Le contraire est donc tout naturellement perçu comme une erreur ou un mal à éliminer.

« La vision du monde qui ressort de la Bible hébraïque, poursuit Jean Soler, s'organise en couples de contraires, qui commencent par "Notre dieu / les autres dieux " et "Notre peuple / les autres peuples", pour se terminer sur "De nos jours / à la fin des temps". Entre les deux termes de chaque couple, une séparation radicale a été voulue par le Créateur. Et elle doit être maintenue, au besoin par la violence […] L'extrémisme, me semble-t-il, trouve sa source principale – je ne dis pas la seule : ce serait commettre la faute que je dénonce – dans l'ancrage du monisme sur la pensée binaire, dans la greffe du Un sur le Deux que j'appellerai, pour lui donner un nom, le monobinarisme. Cette tournure d'esprit, cette mentalité, cette option nationale propre aux hommes de la Bible, consiste à soutenir que, de deux contraires concernant la vie du groupe, l'un est positif, l'autre négatif, et que le positif *doit* éliminer le négatif, pour rester seul au pôle du Vrai et du Bien. Dans cette optique, il ne suffit pas d'avoir un seul dieu : il faut détruire les dieux des autres ; ni de former un peuple uni autour d'une doctrine unique : il faut supprimer les opposants et les dissidents »[42].

Les contraires étant incompatibles, le pur doit être rigoureusement séparé de l'impur, d'où l'idéal de séparation-élection, la proscription des mariages mixtes et quantités d'interdits alimentaires ou vestimentaires visant à l'élimination des mélanges : « C'est moi Iahvé votre Dieu qui vous ai mis à part de ces peuples. Mettez donc la bête pure à part de l'impure, l'oiseau pur à part de l'impur » (Lévitique 20,24-25). Dans la Bible, « sainteté » et « pureté » vont toujours de pair. La tradition talmudique justifie ainsi l'extermination des peuples cananéens par le fait que les sept caractères (*midoth*) de la sainteté ont tous leur contraire dans

l'impureté, et que les sept caractères de l'impureté correspondent aux sept peuples de Canaan. « La raison pour laquelle ces peuplades nous concernent, c'est qu'elles sont parvenues, de par leurs racines profondes dans le mal, à incarner les sept *midoth* de l'impureté », écrit la revue *Kountrass*[43]. Fondatrice de l'élection, l'Alliance institue une « race sainte » (Esdras 9,1-2). Terre et peuple : le choix de Dieu concerne à la fois l'élection d'une terre et celle d'un peuple. Humainement et géographiquement, le monde est coupé en deux, soumis au principe binaire, divisé de façon principielle entre un « eux » et un « nous ». Jean Soler parle d'une « idéologie qui ne conçoit l'identité que sous la forme d'une unité opposée à tout ce qui n'est pas elle. Pour être "pur", "saint", "séparé" (termes quasiment synonymes), il ne faut pas se laisser contaminer ("souiller") par l'altérité »[44].

L'obsession de l'Un, l'adoration de l'Unique, conduit ainsi à l'exclusion de l'Autre : « C'est avec l'avènement de l'Unique comme Absolu, avec l'*Obsession de l'Un*, que naît le risque totalitaire, lorsque l'Absolu se veut exclusif, lorsqu'il ne s'agit plus pour lui de jouer seulement le rôle d'une Idée régulatrice ou d'alimenter la passion de se dépasser, mais qu'au contraire, par la médiation du religieux ou du politique, il tente de s'inscrire et de se réaliser dans la société ou dans l'histoire »[45]. « Le désir ou le besoin d'unité ne prédispose pas nécessairement à l'extrémisme, précise Jean Soler. Mais quand l'unité implique l'exclusion radicale de l'autre, la violence n'est pas loin »[46].

Dans une telle perspective, l'effacement des distinctions est renvoyé à l'âge messianique, lorsque « le loup habitera avec l'agneau », que « le désert deviendra un verger » et que l'humanité aura été définitivement unifiée, c'est-à-dire lorsque la « maison de Iahvé » sera devenue « maison de prière pour tous les peuples » (Isaïe 56,7). Telle est aussi la promesse contenue dans le Psaume 2 : « Je te donne les nations pour héritage, pour domaine les extrémités de la Terre » (8-9).

Cette violence sacrée, enfin, est étroitement associée à la Loi (*torah*). Dans la Bible, Iahvé n'est pas seulement un souverain créateur. Il incarne aussi ce qui est *juste*, ce qui est de l'ordre de la Justice exprimée par la *Loi*, destituant de ce fait les souverains « idolâtres » qui se présentent comme des législateurs : un Dieu fort prend la place d'un roi fort. L'universalisme prend de la sorte une dimension avant tout morale, d'orientation anti-cosmothéiste : le cosmos n'est plus la source intrinsèque du bien, il n'est plus le modèle harmonieux sur lequel doivent se guider les entreprises humaines. La source du bien est en Iahvé, qui est d'abord un Dieu de justice. La justice « apporte la joie aux justes, mais la terreur aux méchants » (Proverbes 21,15). La violence s'aggrave de ce que le monothéisme cherche à contrôler les consciences, à purifier le for intérieur, là où le polythéisme ne

s’attachait qu’au domaine public, à la vie de la cité. Les religions monothéistes *doivent* être intolérantes, car elles doivent avoir une claire conception de tout ce qui est incompatible avec ce qu’elles regardent comme des vérités, pour autant du moins qu’elles veulent donner à ces vérités une certaine force normative. Le respect de la Loi devient alors indissociable du culte, et tend même à se substituer à lui. Jan Assmann écrit d’ailleurs : « La violence qui se présente à nous dans l’Ancien Testament et qui est associée à l’image de Dieu constitue une forme de violence juridique, c’est-à-dire une violence qui est indéfectiblement liée au concept de la loi. Celui qui exerce cette violence au nom de Dieu "fait preuve de zèle", c’est-à-dire accomplit la loi […]. Par ce processus, c’est la loi qui est sacralisée, qui devient l’affaire de Dieu et qui est soustraite à l’autorité des rois »[47]. « Le judaïsme, ajoute-t-il, ne repose pas sur la théologie, mais sur la loi. Il reste libre de se poser toutes les questions possibles à propos de Dieu, mais il est en revanche lié à la loi »[48]. Plus qu’une religion, ordonnée à une orthodoxie, le judaïsme est une législation révélée, ordonnée à une orthopraxie.

La violence sacrée, qui est à l’œuvre dans la « guerre sainte », se distingue donc bien de toutes les autres formes de violence (sociale, privée, criminelle, étatique, sacrificielle, rituelle, etc.) en ce qu’elle est une violence exercée au nom de Dieu, conformément à ce que l’on croit être ses ordres. Donnant un caractère exclusivement religieux à la distinction classique entre amis (publics) et ennemis (publics), elle se fonde en dernière analyse sur une distinction entre le vrai et le faux, où le vrai est rapporté à une croyance donnée, tandis que le faux correspond à toutes les autres. C’est cette forme de violence qui émerge en même temps que le monothéisme dans un monde qui, jusque là, n’était certes pas paisible, mais ignorait *cette violence-là*. C’est en ce sens que Jan Assmann peut écrire que « la donation de la Torah n’est pas le terme d’un développement, mais marque une rupture radicale avec tout ce qui l’a précédée »[49].

Héritages

L’Ecclésiaste dit qu’« il y a un temps pour la guerre et un temps pour la paix » (3,8), ce qui est une autre façon de dire qu’il est parfois nécessaire de faire la guerre. Le peuple juif n’eut plus l’occasion de la faire pendant les siècles où il vécut dans l’exil (*galouth*), après avoir perdu son indépendance[50]. La question de la violence armée et de la guerre n’en a pas moins retenu l’attention de bien des générations de rabbins. De la somme de leurs réflexions se dégage, non à proprement parler une théologie, mais une doctrine de la guerre assez cohérente, élaborée d’abord dans la Michnah (vers l’an 200 de notre ère), le Talmud de

Jérusalem (vers 400) et le Talmud de Babylone (vers 500), puis approfondie par différents auteurs, commentateurs et décisionnaires appartenant aux communautés juives[51]. L'un des plus connus est Maïmonide (R. Moses ben Maimon, 1135-1204), dit aussi le Rambam, auteur en 1160 d'une compilation portant sur les lois juives, dont une importante section est consacrée à la guerre. Mais on trouve aussi d'autres considérations sur la guerre et la paix dans l'œuvre de Nahmanide (R. Moshe ben Nahman, 1194-1270), dit le Ramban[52], et dans celle de grands théologiens juifs, comme Isaac Arama (c. 1420-1494) ou Isaac Abravanel (1437-1508).

Maïmonide dit qu'il y a deux sortes de guerres, les guerres volontaires et les guerres nécessaires. Les premières ont en vue l'extension des frontières, tandis que les secondes sont celles qui permettent de défendre le territoire national et l'existence même du peuple juif[53]. Maïmonide précise que la guerre doit être précédée d'une tentative de conciliation en forme d'ultimatum, ainsi que l'avait fait à trois reprises Josué avant de pénétrer en terre de Canaan. L'ennemi doit être sommé d'accepter les préceptes moraux dictés par Dieu à Noé (les sept lois nohachides), parmi lesquels figurent l'interdiction de l'« idolâtrie », et l'obligation de payer un tribut. S'il refuse, la guerre est inévitable. Maïmonide énumère aussi un certain nombre de règles relatives au *jus in bello*, comme l'interdiction de tuer les femmes et les enfants. Dans le catalogue des 613 commandements (*mitsvot*) constituant la loi orale, il retient comme commandement négatif n° 49 : « Ne laisser subsister aucun Cananéen. » Renvoyant au Deutéronome, il précise que « les tuer constitue un commandement positif », et fait ce commentaire : « Le fait de passer par le fil de l'épée les sept peuples est un devoir qui nous incombe ; il s'agit même d'une guerre obligatoire ». Il ajoute que « ce commandement est valable en tous temps »[54]. Maïmonide qualifie aussi d'obligatoire la mise à mort des hérétiques et des apostats qui refusent de se repentir (*Mishneh Torah*, 4,10-11). S'appuyant sur ce que dit la Bible à propos de la tribu de Lévi (Nombres 18,20-23 ; Deut. 18,1-2), il se prononce par ailleurs pour l'exemption du service des armes pour ceux qui se consacrent à l'étude de la Torah – une mesure qui sera appliquée plus tard dans l'Etat d'Israël.

Le point de départ de la réflexion talmudique sur la guerre est en fait la législation exposée dans le chap. 20 du Deutéronome, qui porte principalement sur le *jus in bello*. Ce chapitre, on l'a vu, fait une distinction entre la guerre ordonnée par Iahvé contre les peuples cananéens, qui est une guerre d'extermination sans aucune restriction (Deut. 20,16-18), et les autres guerres. Un point constant de la doctrine juive de la guerre est que, si la préservation de la vie est un impératif qui prévaut sur tout autre (en cas de danger mortel, tous les commandements de la Torah peuvent être transgressés), l'idolâtrie constitue néanmoins un motif d'exception à

ce principe. Le judaïsme, en d'autres termes, professe à la fois la sacralité de la vie et la nécessité de supprimer le mal pour réaliser la « justice ». C'est la raison pour laquelle la guerre peut selon lui être justifiée.

Dressant une typologie implicite des conflits armés, en fonction de leur source de légitimation et de leur objectif déclaré, la Michnah (*Sotah* 8,7) et le Talmud distinguent trois types de guerre.

1) Les guerres ordonnées par Dieu (*milkhemet mitsvah* ou *mil'hamoth mitswa*). Ce sont pour l'essentiel les guerres rapportées dans l'Ancien Testament, qu'il s'agisse des guerres de conquête de Josué contre les sept nations cananéennes, ou de la guerre contre Amaleq, qui remonte elle aussi à l'époque de Josué, mais se prolonge durant celle de Saül. Toutes ces guerres sont des guerres saintes, menées par Dieu ou en son nom, ce qui signifie que tous les moyens peuvent y être utilisés, puisqu'il s'agit de détruire des « ennemis de Dieu ». « Leur caractère radical, rappelle Régine Azria, s'explique par la volonté d'éradiquer l'idolâtrie des peuples ennemis »[55]. Mais si les premières sont présentées comme n'ayant plus qu'un intérêt historique (les sept nations n'étant plus identifiables aujourd'hui, ainsi que Joshua ben Hananiah l'avait déjà souligné vers l'an 100 de notre ère, cf. Michnah, *Yadayim* 4,4), la seconde conserve une valeur normative permanente. Ainsi qu'on l'a signalé plus haut, le texte de la Torah précise en effet que « Iahvé est en guerre contre Amaleq de génération en génération » (Exode 17,15). Au cours de l'histoire du peuple juif, le nom d'Amaleq a donc été utilisé de manière métaphorique pour désigner celui qui, à n'importe quelle époque, a voulu la destruction d'Israël (Haman dans l'Antiquité, Hitler à l'époque moderne). Pour certains milieux religieux, la lutte de l'Etat d'Israël contre les Palestiniens ou le terrorisme islamique s'inscrit également dans ce cadre[56]. Dans le judaïsme orthodoxe, il est obligatoire de réciter une fois par an les versets de la Bible déclarant une « guerre éternelle » à Amaleq. Dans les livres de *'Hassidouth*, Amaleq est considéré comme la source des sept *midoth* d'impureté. Certains auteurs pensent aussi que la guerre finale contre Amaleq précèdera immédiatement l'ère messianique[57]. La destruction de la descendance d'Amaleq constitue donc un devoir sacré transhistorique. Selon Maïmonide, « cette *mitswa* a cours dans chaque génération, pour autant que l'on trouve une personne descendant de Amaleq : c'est une obligation de la supprimer »[58]. Au travers de la figure d'Amaleq, la guerre sainte constitue donc toujours une possibilité présente.

2) Les guerres obligatoires (*milkhemet hovah*). Il s'agit principalement des guerres défensives contre une attaque qui s'est déjà produite. Néanmoins, les guerres préventives sont parfois placées dans cette catégorie, notamment par Rabbi Menachem ha-Meiri (début du

XIVe siècle), car on a le devoir d'attaquer un agresseur potentiel avant qu'il n'essaie de nous tuer : « Quiconque vient s'en prendre à ta vie, devance-le et tue-le ! »[59] En ce qui concerne le *jus in bello*, un certain nombre de principes bibliques sont repris par le Talmud : cas d'exemption du service armé, interdiction du pillage et du vandalisme, interdiction de couper les arbres fruitiers, respect des non-combattants et des fugitifs non armés, etc. Le Talmud rappelle aussi qu'avant de prendre une ville, il faut lui proposer la paix, conformément au Deutéronome (20,10). Si elle y consent et s'engage à observer les lois noachides, elle sera épargnée, mais soumise à tribut. Si elle refuse, tous ses habitants mâles seront massacrés. Selon Rachi, l'obligation de proposer une offre de paix assortie de conditions ne vaut pas pour ce type de guerre, mais Nahmanide professe l'opinion contraire[60].

3) Les guerres discrétionnaires ou facultatives (*milkhemet reshut* ou *mil'hamoth rechouth*), qui peuvent être des guerres expansionnistes ou visant à obtenir des gains économiques. L'exemple classique est celui des guerres menées par le roi David. Une minorité de commentateurs, dont Maïmonide, place certaines guerres préventives dans cette catégorie. Certains estiment que ce type de guerre est aujourd'hui devenu caduc, car de tels conflits doivent être déclarés par un roi juif, d'origine davidique, et exigent l'existence d'un Sanhédrin et d'un *urim ve-tumim* (plaque de poitrine portée par le Grand Prêtre). D'autres sont d'un avis contraire : l'Etat d'Israël a aujourd'hui remplacé le Sanhédrin.

Toutes ces catégories de guerre (à l'exception des guerres cananéennes) restent d'actualité. Mais les discussions n'ont cessé de se poursuivre sur l'interprétation du *jus ad bellum* et du *jus in bello*. Au XIXe siècle, le rabbin italien Samuel David Luzzatto (1800-1865), influencé par la pensée des Lumières, affirmait que les seules guerres licites sont les guerres défensives. La même opinion a été professée par le rabbin anglais d'origine slovaque J.H. Hertz (1872-1946) ou par le rabbin de Varsovie Menahem Zemba (1883-1943), mais aussi par des orthodoxes comme Abraham Isaac Kook (1865-1935) ou Yeshayahou Kareliz (1878-1953). D'autres auteurs, au contraire, estiment que d'autres types de guerre sont également licites. Ce fut le cas notamment des militants sionistes-révisionnistes qui créèrent en 1920 la Haganah, ancêtre de Tsahal. A l'heure actuelle, si la plupart des autorités du judaïsme orthodoxe rangent les guerres de l'Etat d'Israël dans la catégorie des guerres obligatoires, il y a rarement unanimité sur la valeur ou la légitimité halachique de certaines méthodes de guerre. La discussion porte aussi sur l'attitude que doivent avoir les Juifs vis-à-vis des guerres menées par des non-Juifs (exemple de la guerre du Vietnam), ou encore sur la valeur de la loi de *rodef* pour justifier un recours aux armes[61]. Certains religieux, influencés par la pensée du Rav Tsvi Yehouda Kook, soulignent le caractère inaliénable de la terre d'Israël (*Eretz Israel*), « en

insistant sur le caractère sacré des territoires reconquis, en focalisant leur attention sur la question du droit inaliénable des juifs sur la terre sacralisée d'Israël. Dès lors, la défense de ce droit, y compris par le recours à la violence, prévaut sur toute autre considération, éthique ou politique »[62]. Ceux qui soutiennent cette position citent volontiers le commandement de Nahmanide, dans son commentaire du *Livres des commandements* de Maïmonide (commandement positif n° 4), qui fait de la conquête et de la colonisation de la Terre Promise une *milkhemet mitsvah* : « C'est un commandement positif engageant tous les individus de toutes les générations, même en période d'exil »[63].

Les chrétiens, pour leur part, semblent ne s'être guère intéressés au problème de la guerre durant les premiers siècles. Le Nouveau Testament, rédigé à une époque déjà éloignée de celle dominée par la mentalité patriarcale propre aux sociétés de tribus et de clans, est pratiquement muet sur la question. Les chrétiens soutiendront que leur doctrine se fonde sur l'« amour » (*agapè*), non sur la guerre ou la violence. Jésus déclare en effet que celui qui vit par l'épée périra par l'épée. Il affirme : « Heureux les artisans de la paix, car ils seront appelés fils de Dieu » (Matt. 5,9), et déclare : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent » (Luc 6,27). Après lui, saint Paul écrira : « S'il est possible, dans la mesure où cela dépend de vous, soyez en paix avec tout le monde » (Romains 12,18). Cependant, Jésus n'a jamais condamné explicitement le service des armes, ni enjoint aux centurions de quitter leur poste. Matt. 24,6 lui fait dire qu'il y aura toujours des guerres dans le monde : « Lorsque vous entendrez parler de guerres et de rumeurs de guerre, ne vous alarmez pas : il faut que cela arrive » (cf. aussi Luc 21,9)

A mieux y regarder, on constate cependant que la violence n'est pas absente des évangiles. Non seulement Jésus chasse par la force les marchands du Temple, mais il maudit les villes des bords du lac de Tibériade, Chorazeïn, Bethsaïde et Capharnaüm, et les menace de leur faire subir un châtiment pire que Sodome (Matt. 11,21-24). Dans la parabole des mines, il parle de faire égorger les infidèles : « Quant à mes ennemis, ceux qui n'ont pas voulu que je règne ici, amenez-les ici et égorgez-les en ma présence » (Luc 19,27). Toujours chez Luc, il déclare : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et comme je voudrais qu'il fût déjà allumé ! […] Pensez-vous que je sois apparu pour établir la paix sur la Terre ? Non, je vous le dis, mais bien la division » (12,49-51), puis il ajoute : « Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple » (14,26). Dans la littérature néotestamentaire, Ananie et Saphire sont aussi condamnés à la mort subite par le jugement de Dieu (Actes 5,1-10). Quant à l'Apocalypse, elle met en scène un Dieu guerrier et destructeur : « De sa bouche sort un glaive acéré pour en

frapper les païens » (19,15).

Vis-à-vis de la guerre, la doctrine chrétienne a en fait considérablement évolué. Aussi longtemps qu'il n'a pas conquis le pouvoir, le christianisme a fréquemment condamné la guerre et recommandé le refus du service militaire. Telle est par exemple la position de Tertullien. Mais les choses ont changé lorsque l'Empire est tombé aux mains des chrétiens. Augustin polémique ainsi contre le Manichéen, qui reproche aux personnages de l'Ancien Testament d'avoir fait la guerre, alors qu'il est écrit : « Tu ne tueras point ». « Si Dieu, répond-il, par une prescription spéciale, ordonne de tuer, l'homicide devient une vertu ».

La doctrine biblique de la violence sacrée a en réalité profondément influencé les théologies de la guerre élaborées par les chrétiens, comme par les musulmans. Au Moyen Age, c'est à partir d'une réélaboration de l'idée vétérotestamentaire de « guerre sainte » que s'est formée la doctrine de la guerre juste (*bellum justum*), qui a fait autorité pendant plus d'un millénaire.

La guerre juste n'est pas tout à fait identique à la guerre sainte telle qu'elle est décrite dans la Torah. Ce n'est pas une guerre directement voulue par Dieu, mais une guerre conduite pour obéir à la volonté divine et dans le respect des règles morales édictées par l'autorité religieuse. La doctrine du *bellum justum*, que saint Thomas d'Aquin a contribué à définir, vise à énumérer les circonstances ou les critères qui rendent une guerre légitime, justifiant ainsi qu'on prenne les armes en tenant à l'écart les principes évangéliques d'amour des autres et de charité, et à préciser les règles qui doivent être observées durant les combats pour que la guerre reste juste. Il en résulte que toutes les guerres ne sont pas permises, et que tout n'est pas permis lorsqu'elles le sont. Mais il en résulte aussi que l'ennemi que l'on combat est toujours réputé défendre une cause injuste. Les limitations sont à la fois de l'ordre des causes, qui justifient le *jus ad bellum*, de l'ordre des finalités et de l'ordre des moyens, qui définissent le *jus in bello*. La guerre doit être déclarée pour défendre une « juste cause » (*justa causa*), lorsqu'aucun autre moyen ne peut permettre de corriger la situation à laquelle elle entend mettre un terme. Elle doit être décidée par une autorité légitime, avec une « intention droite », et avoir une finalité de paix. Elle doit enfin être menée en épargnant autant qu'il est possible les non-combattants et en respectant un principe de proportionnalité entre les objectifs visés et le coût en vies humaines qu'elle implique. La doctrine de la guerre juste admet en revanche la guerre préventive et le droit d'attaquer celui qui a offensé Dieu[64].

Mais il faut aussi noter, avec Danilo Zolo, qu'à de rares exceptions près, les guerres justes du Moyen Age sont pour l'essentiel des guerres terrestres, qui se déroulent dans un espace géographique et démographique bien délimité[65]. La doctrine de la guerre juste n'est en effet

censée valoir que dans les limites de la *respublica christiana*, soumise à une *auctoritas spiritualis* stable, c'est-à-dire lorsqu'elle oppose entre elles des puissances chrétiennes. La guerre contre les païens, les infidèles, les musulmans, les Maures et les Sarrazins, les Turcs, les « idolâtres », les « sauvages », les cannibales ou les pirates n'est soumise, elle, à aucune des limitations du *bellum justum*. Toutes ces catégories étant considérées comme étrangères à l'espace du droit, tous les moyens peuvent être utilisés pour les réduire – d'autant que, par définition, toute guerre contre une nation chrétienne est a priori déclarée injuste. « Dans toute guerre menée par la chrétienté contre les infidèles, précise Zolo, les ennemis ne pouvaient être considérés comme des *justi hostes*, dans le sens qui serait ensuite défini par les fondateurs du droit international moderne. Ils étaient des bandits ou des criminels, qui pouvaient être torturés ou tués sans aucun respect des règles morales et juridiques. L'effusion de leur sang ne déplaisait pas à Dieu. En d'autres termes, le noyau de la doctrine juive de la "guerre sainte" survit au sein de la doctrine chrétienne catholique de la "guerre juste" – comme au sein de la doctrine islamique du "*djihâd*". Ce n'est pas un hasard si la guerre contre les Turcs, les Arabes et les Juifs étaient qualifiée de *bellum justissimum*, et parfois même de *bellum sacrum* »[66].

Souvent réservée, à l'origine, vis-à-vis de la chevalerie, l'Eglise s'est longtemps opposée aux guerres que se livraient entre eux les féodaux (notamment en leur imposant la coutume de la « trêve de Dieu »), jusqu'au moment où elle s'est avisée d'en détourner l'ardeur vers des guerres dirigées, cette fois, contre les « infidèles ». Les croisades lui donnèrent alors l'occasion de magnifier des vertus guerrières qu'elle avait autrefois condamnées. Lancées au cri de « Dieu le veut ! » par Urbain II, les croisades contre les « infidèles » sont en effet, par définition, des guerres justes, mais ne sont pas soumises aux mêmes limitations que les guerres que se font entre elles les nations chrétiennes. Au surplus, en bonne théologie chrétienne, le non-croyant ne peut jamais jouir, au mieux, que d'une dignité imparfaite. (Saint Thomas précise qu'il est légitime de mettre à mort les hérétiques s'ils persistent dans leurs convictions). A l'époque des croisades, l'Eglise oppose donc les chevaliers qui se consacrent à la guerre sainte à ceux qui conduisent des guerres fratricides entre chrétiens. Saint Bernard, dans sa Louange de la Nouvelle Milice (*De laude novæ militiæ*), commence par dénoncer la « frivolité » de la chevalerie classique, qui cherche à se battre pour un « vain désir de gloire », puis fait l'apologie du Chevalier du Christ, qui « tue en conscience et meurt tranquille » : « S'il tue, c'est pour le Christ. Ce n'est pas sans raison, en effet, qu'il porte le glaive : il est un serviteur de Dieu pour châtier ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien […] La mort qu'il inflige est donc un gain pour le Christ, et celle qu'il reçoit, un gain pour lui-même. Dans la mort du païen, le chrétien se glorifiera, car c'est le Christ qui, par elle, est glorifié

[…] De la mort du païen, le juste se réjouira, en voyant sa revanche »[67]. « Sans doute, ajoute-t-il, il ne faudrait pas tuer les païens, non plus que les autres hommes, si l'on avait un autre moyen d'arrêter leurs invasions et de les empêcher d'opprimer les fidèles. Mais dans les circonstances présentes, il vaut mieux les massacrer que de laisser la verge des pécheurs suspendue sur la tête des justes, et que de laisser les justes exposés à commettre aussi l'iniquité »[68].

« C'est en somme, écrit Gaston Bouthoul, la théorie de la guerre sainte qui fut le support idéologique des pires atrocités, qu'elle s'appliquât à des luttes entre chrétiens et musulmans ou aux lutes entre factions dissidentes de la même religion. L'un des sommets auxquels s'éleva le zèle du fanatisme religieux est décrit par Raymond d'Agiles, chanoine de la cathédrale du Puy, à propos de la prise de Jérusalem : "On vit des choses admirables […] On voyait dans les rues et sur les places de la ville des monceaux de têtes, de mains, de pieds. Les hommes et les chevaliers marchaient de tous côtés à travers les cadavres […] Dans le Temple et dans le Portique, on marchait à cheval dans le sang jusqu'aux genoux du cavalier et jusque la bride du cheval […]. Juste et admirable jugement de Dieu qui voulut que ce lieu même reçût le sang de ceux dont les blasphèmes l'avaient si longtemps souillé. Spectacles célestes […] Dans l'église et dans toute la ville, le peuple rendait grâce à l'Eternel »[69].

Les deux principaux théoriciens modernes de la guerre juste, au début du XVIIe siècle, sont Francisco Suarez (*De legibus*, 1612 ; *De bello*, 1621), éminent représentant de la seconde Scolastique, et Hugo de Groot, dit Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1625)[70]. Contrairement aux penseurs médiévaux, l'un et l'autre ne considèrent plus que des raisons religieuses peuvent à elles seules justifier le recours à la force armée, ce qui était déjà l'opinion de Francisco de Vitoria (*De jure belli*, 1539). La guerre juste, avec eux, se distancie donc de la guerre sainte. Grotius condamne la guerre de conquête, ainsi que la guerre préventive, mais considère également comme injuste la résistance armée du peuple contre un souverain tyrannique, au motif qu'elle revient à violer les droits de la souveraineté. Il condamne enfin les guerres entreprises contre les hérétiques ou pour convertir des non-chrétiens. Danilo Zolo constate néanmoins que « la seconde Scolastique catholique, y compris l'universalisme humanitaire de Francisco de Vitoria, n'a pas fait exception à la règle de "discrimination spatiale". L'extermination de millions d'Indiens d'Amérique au cours de la conquête du Nouveau Monde a été justifiée par les théologiens catholiques, soit en récupérant, comme le fait Sepúlveda, la doctrine aristotélicienne du caractère naturel de l'esclavage, soit, comme le fait Vitoria, en qualifiant de *justa causa belli* le droit des empires ibériques de diffuser librement la vérité catholique dans le "nouvel espace" américain »[71].

Le protestantisme, à l'origine, a lui-même adopté une position très éloignée du pacifisme. Luther, pour défendre sa théorie dite des deux glaives, fait appel à des citations tirées de saint Paul (Romains 13,1) et de l'Ancien Testament. « Le glaive, écrit-il, existe par la volonté ordonnatrice de Dieu ». Zwingli et Calvin défendront en ce domaine des vues assez analogues. Le magistère romain, à la même époque, continue à considérer que la guerre pour motifs religieux est fondamentalement une guerre juste. Ce point de vue, qui sera encore réaffirmé par l'Eglise post-tridentine, triomphe au moment des guerres de religion, chaque confession cherchant à étendre par les armes sa zone d'influence. L'évêque de Münster affirme alors qu'« un bon soldat doit avoir aussi peu de compassion que le Diable ». Les guerres de religion aboutiront, comme on le sait, à l'autonomisation de la raison politique par rapport aux intérêts confessionnels[72] et à la création d'un nouveau droit international, le *jus publicum europæum*, droit inter-étatique fondé, non plus sur l'idée de *justa causa*, mais de *justus hostis*, qui implique la reconnaissance de l'entière souveraineté des Etats (chacun d'eux étant seul juge de la justice de sa cause). Mais l'idéal de la croisade restera présent dans les mentalités collectives dans le cadre des affrontements avec les Ottomans[73].

L'islam a repris, lui aussi, l'idée que Dieu commande que l'on mette à mort les « idolâtres ». Les versets bellicistes du Coran, plus nombreux que les versets pacifistes que l'on y trouve aussi, sont sans équivoque : « Faites la guerre à ceux qui ne croient pas en Dieu ni au jour dernier […] et à ceux d'entre les hommes des Ecritures [= les chrétiens et les juifs] qui ne professent pas la vraie religion. Faites-leur la guerre jusqu'à ce qu'ils paient le tribut de leurs propres mains et soient soumis » (sourate 9, verset 29) ; « Quand vous rencontrerez les infidèles, tuez-les jusqu'à en faire un grand carnage, tuez-les partout où vous les trouverez, combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de désaccord et que seul subsiste le culte d'Allah » ; « Combattez les polythéistes totalement, comme ils vous combattent totalement, et sachez que Dieu est avec ceux qui le craignent » Les mêmes obligations s'appliquent aux « mauvais musulmans »[74]. Le mot *djihâd*, signifiant au départ « effort éprouvant », peut avoir dans la pratique trois sens différents : le combat contre soi-même ou combat intérieur contre les pulsions mauvaises, dont on trouve l'équivalent dans le judaïsme (*milhémèt hayézèr*), le combat contre les infidèles, le combat contre les mauvais musulmans[75]. Dans le Coran, le mot n'a toutefois jamais un sens violent. La violence est plutôt présente au travers du mot *qatala*, « tuer » : « Tuez ceux qui veulent vous tuer, éliminez les infidèles et ceux qui créent le désordre ». Comme la violence sacrée dans la Bible, la guerre sainte islamique est une entreprise de purification du monde.

*

Il n'y a finalement, dans les conflits réguliers, que deux catégories de guerres : les guerres à juste cause (*justa causa*) et les guerres à juste ennemi (*justum hostis*). Les premières sont des guerres discriminatoires, qui imposent de voir dans l'ennemi, non l'adversaire du moment, mais un criminel, un coupable, le défenseur d'une cause injuste, bref, une figure du Mal que l'on doit, non seulement vaincre, mais éradiquer par tous les moyens. De telles guerres sont des guerres absolues parce qu'elles visent des fins absolues. Or, comme l'avait déjà noté Albert Camus, « quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres »[76].

Toutes les idéologies totalitaires prétendent, elles aussi, instituer un commencement absolu en vue d'une fin absolue. C'est la raison pour laquelle on a pu les qualifier de « religions séculières », ce qui conduit à s'interroger sur leurs sources d'inspiration lointaines. La mentalité « monothéiste » est-elle au fondement des idéologies totalitaires, ou du moins de leur façon dont elles conçoivent de faire la guerre ? Un certain nombre d'auteurs l'ont soutenu. On ne passera toutefois pas en revue ici les travaux consacrés aux totalitarismes modernes et à la façon dont ceux-ci ont pu relayer sous des formes profanes un fanatisme d'exclusion aux racines religieuses, poursuivant ainsi l'idée qu'il est licite et même nécessaire d'éliminer les « hommes en trop ». Jacques Pous, entre autres, a consacré à ce sujet tout un livre où il explique comment, selon lui, les « totalitarismes de l'immanence » ont pris le relais des « totalitarismes de la transcendance ». « Les totalitarismes de l'immanence, écrit-il, ne feront que réaliser avec l'amplification que leur permettront les instruments de mort modernes ce que les totalitarismes de la transcendance s'étaient, le plus souvent, contentés d'imaginer »[77]. Jean Soler, lui, décrit le communisme comme le « modèle biblique sans Dieu » et le nazisme comme le « modèle biblique auquel il ne manque même pas Dieu »[78].

L'évolution récente du droit international s'est par ailleurs traduite, entre autres, par la réapparition de la « guerre juste », appelée désormais « opération de police internationale » ou « guerre humanitaire ». Il s'agit, bien sûr, de la vieille guerre à *justa causa*. Pour qualifier les deux guerres du Golfe, Danilo Zolo n'a d'ailleurs pas hésité à parler d'une « guerre globale monothéiste », signant un retour à la conception théologique et biblique de la guerre : « Ainsi réapparaît la vieille croyance judéo-chrétienne selon laquelle il peut être moralement recommandé, sinon célébré comme la volonté de Dieu, de répandre le sang de ses ennemis »[79]. Ces deux guerres, « globales » tant du point de vue géopolitique que systémique et normatif, explique-t-il, reposent sur la négation du droit international issu de l'ancien *jus*

publicum europæum, la disproportion entre les objectifs visés et les moyens utilisés, la définition de l'ennemi comme un criminel et un coupable. Elles sont « monothéistes » en ce sens qu'elles sont menées au nom de valeurs universelles, et sont donc censées incarner une lutte du Bien contre le Mal : « La guerre n'est plus justifiée par les intérêts des parties ou par des objectifs particuliers, mais du point de vue supérieur et impartial de valeurs partagées ou applicables à l'humanité tout entière. Le "polythéisme" wébérien des morales et des croyances religieuses est systématiquement nié par les théoriciens de la guerre morale, qui opposent une vision monothéiste du monde au pluralisme des valeurs et à la complexité du monde »[80]. Ceux qui combattent l'hégémonie des valeurs occidentales « sont les nouveaux Barbares et les nouveaux infidèles : ce sont des ennemis de l'humanité, contre lesquels une guerre terroriste d'extermination, comprenant la création de camps comme celui de Guantánamo, ne peut qu'être approuvée par le Dieu occidental »[81].

La violence sacrée n'est certes pas inscrite dans le monothéisme comme une conséquence inéluctable. Selon les circonstances, et selon les courants d'opinion, les catholiques peuvent continuer à citer les préceptes pacifistes des évangiles, les protestants se référer aux communautés mennonites, amish et quakers, qui refusent toute forme de violence, les musulmans citer l'exemple des confréries soufies, pour lesquelles le *djhâd* renvoie exclusivement au combat contre soi-même, les juifs alléguer le renouveau mystique du courant hassidique. « Le totalitarisme, écrit Jacques Pous, existe sous forme de tentation ou de latences et non sous la forme d'une nécessité inscrite dans le ciel ou dans l'histoire ; il est le syndrome dont les éléments constitutifs sont latents dans nos sociétés façonnées par des siècles de monothéisme abrahamique »[82]. C'est la nature profonde de ces « latences » que nous avons cherché à cerner.

Alain de BENOIST

1. Jan Assman, *Violence et monothéisme*, Bayard, Paris 2009, p. 8.

2. Jan Assmann, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 14.

3. David Hume, *The Natural History of Religions* [1757], in Antony Flex (ed.), *Writings on Religion*, La Salle 1992, pp. 145-148.

4. Nicolas Weill, « Aux sources de l'intolérance », in *Le Monde*, 30 avril 2009. Cf. aussi Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violence Legacy of Monotheism*, University of

Chicago Press, Chicago 1997 ; Michel Dousse, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, Albin Michel, Paris 2002 ; Gerald Stieg, « Guerre symbolique et dogmatisme "monothéiste" », in *Publications de l'Institut allemand d'Asnières*, 2003, 34, pp. 325-328.

5. René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972.

6. William Cavanaugh, *Le mythe de la violence religieuse*, L'Homme nouveau, Paris 2009.

7. *L'Homme nouveau*, 26 septembre 2009, p. 5.

8. Cf. par exemple Frédéric Rognon, « Le monothéisme conduit-il à la violence ? », in *Réforme*, 15 juin 2006.

9. Paul Valadier, « Violence et monothéismes », in *Etudes*, 2003, 6, pp. 755-764.

10. Iahvé, dont le nom est attesté pour la première fois dans une inscription datant du début du IX[e] siècle av. notre ère, pourrait avoir été à l'origine une divinité madianite de l'orage adorée dans le Néguev ou le Sinaï. Son premier sanctuaire hébraïque aurait été situé à Silo. Cf. André Lemaire, *Naissance du monothéisme. Point de vue d'un historien*, Bayard, Paris 2003.

11. Deut. 20,4. Cf. aussi Josué 10,14 et 10,42 ; Juges 20,35.

12. Cf. aussi Psaume 21,9-10 ; Isaïe 10,16-19, 30,27-33 et 66,16-19 ; Ezéchiel 21,3-4 ; Joël 2,3 ; Amos 2,4-5 ; Luc 9,54.

13. Joël 4,9-10. L'auteur prend ici le contre-pied d'Isaïe 2,4 : « Ils forgeront leurs épées en socs et leurs lances en serpes. Une nation ne portera plus l'épée contre une nation, et ils n'apprendront plus la guerre. »

14. Exode 32,26-28. Dans *La loi de Moïse* (Editions de Fallois, Paris 2003), Jean Soler écrit que « les prescriptions que donne le dieu au prophète, à commencer par les Dix Commandements, ne sont pas les impératifs d'une morale universelle, mais des règles de conduite destinées à assurer l'unité et la cohésion du peuple hébreu en vue de sa survie. »

15. Ricardo Sossa Ortiz, « Aperçu de la notion théologique de guerre sainte dans les trois religions monothéistes », Centre de recherche sur la paix, mai 1999.

16. Daniel Faivre, *L'idée de Dieu chez les Hébreux nomades. Une monolâtrie sur fond de polydémonisme*, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 45-47.

17. Jean Soler, *La violence monothéiste*, Editions de Fallois, Paris 2008, p. 246-247.

18. « Il est justifié de tuer des bébés, qui n'ont pas violé les lois noachides, s'il apparaît clairement qu'ils grandiront pour nous nuire », écrit le rabbin Yitzhak Shapira dans *Torat ha-Melekh* (2009), ouvrage qui entend répondre à la question : quand est-il justifié de tuer des non-Juifs ?, dont la publication a récemment provoqué une vive controverse en Israël (cf. *Maariv*, 9 novembre 2009, p. 2). L'auteur est doyen de la yeshiva Od Yosef Hai, près de Nablus.

19. Cf. notamment Deut. 2,34 (« Nous avons pris toutes ses villes et nous avons dévoué par anathème toutes ces villes d'hommes mariés, les femmes et les enfants, sans rien laisser échapper »), 3,6-7, 7,2, 12,2-3, 13,15, 20,17 ; Ezéchiel 9,5-6 (« N'ayez pas un regard de pitié, n'épargnez pas ; vieillards, jeunes gens, vierges, enfants, femmes, tuez et exterminez tout le monde ») ; Psaume 58,11 (« Joie pour le juste de voir la vengeance : il lavera ses pieds dans le sang de l'impie ») ; Jérémie 12,17 (« J'arracherai une telle nation et je l'exterminerai, oracle de Iahvé »), 25,9, 50,21 (« Massacre-les, extermine-les jusqu'au dernier »), 51,3 ; Isaïe 13,15-16 (« Tous ceux qu'on trouvera seront transpercés, tous ceux qu'on prendra tomberont par l'épée. Leurs jeunes enfants seront écrasés sous leurs yeux, leurs maisons saccagées, leurs femmes violées »). Cf. aussi Nombres 21,2-3 ; Juges 21,11 ; 1 Rois 20,42 ; Daniel 11,44 ; Amos 9,8.

20. Cf. Israel Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Bayard, Paris 2002.

21. *La violence monothéiste*, op. cit., p. 245.

22. Ibid., p. 271.

23. Gaston Bouthoul, *Traité de polémologie. Sociologie des guerres*, Payot, Paris 1970, p. 433.

24. Danilo Zolo, *La justice des vainqueurs. De Nuremberg à Bagdad*, Jacqueline Chambon, Paris 2009, p. 117.

25. *La violence monothéiste*, op. cit., p. 243.

26. Jacques Pous, *La tentation totalitaire. Essai sur les totalitarismes de la transcendance*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 426. Cf. aussi Albert de Pury, « La guerre sainte israélite », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1981, 1, pp. 5-38.

27. La rédaction de la Bible, telle que nous la connaissons, n'est pas antérieure, elle, à la fin du VIIIe ou au début du VIIe siècle av. notre ère, date à laquelle se développe au royaume de Juda un puissant mouvement de réforme religieuse qui atteindra son apogée sous le règne de Josias (mort en - 609). Le Deutéronome date de l'époque de ce roi Josias, qui a régné à Jérusalem dans la deuxième moitié du VIIe siècle, peu avant la prise de la ville par Nabuchodonosor et la déportation des notables juifs à Babylone en - 586.

28. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, 2e partie, « Des renégats », § 2.

29. Cf. Marc Augé, *Génie du paganisme*, Gallimard, Paris 1982 ; Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, Albin Michel, Paris 1982 ; Jonathan Kirsch, *God Against the Gods. The History of War Between Monotheism and Polytheism*, Viking Press, New York 2004 ; Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde. Morales, éthiques, déontologies*, Table ronde, Paris

2007.
30. Jan Assmann, *Violence et monothéisme*, op. cit., p. 15. Cf. aussi *Moïse l'Egyptien*, Aubier, Paris 2001 ; *Le prix du monothéisme*, Aubier, Paris 2007.
31. Ibid., p. 16.
32. Fethi Benslama, « Déclinaisons du monothéisme. Argument », in *Cliniques méditerranéennes*, 2006, 1, p. 6.
33. *Violence et monothéisme*, op. cit., p. 18.
34. « Les [autres] nations, les *goyim*, écrit Jean Soler, représentent le mal pour la seule raison qu'elles sont autres. » (*L'invention du monothéisme*, Editions de Fallois, Paris 2002, p. 59) « La culture de l'exclusion, commente Jacques Pous, soit ne voit dans l'Autre que celui qui est différent et donc l'exclut ou s'en sépare, soit ne voit dans l'Autre que l'être générique, le même, le semblable, et exige de lui la conversion ou l'assimilation. » (*La tentation totalitaire*, op. cit., p. 127)
35. Il en existe deux versions dans la Torah : Exode 20,4 ; Deut. 5,8.
36. Les paroles de Deut. 6,4 : « Ecoute, Israël : Iahvé notre Dieu est le seul Iahvé », sont également celles par lesquelles commence le *Shema*, récité le matin et le soir (cf. aussi Marc 12,29-30).
37. Toute « jalousie » implique évidemment qu'il y ait un objet réel qui puisse la justifier. Cf. aussi Exode 34,14 : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car Iahvé a pour nom Jaloux : c'est un Dieu jaloux. »
38. *La tentation totalitaire*, op. cit., p. 62.
39. Cf. aussi la dispute entre le prophète Elie et les prêtres de Baal, qu'il fait égorger (1 Rois 18,40), le bain de sang auquel se livre Jéhu par « zèle pour le Seigneur » contre les familles royales d'Achab et d'Ochozias (2 Rois 10,25 et 23,1-27), etc. Pour la période historique, cf. le texte de la *Birkat-ha-minim*, retrouvée dans la Ghéniza du Caire. Présentée comme une « bénédiction », il s'agit en fait d'une malédiction visant principalement, à l'aube de notre ère, les judéo-chrétiens : « Que les Nazaréens et les hérétiques périssent sans délai. Qu'ils soient effacés du livre des vivants et ne soient pas inscrits avec les justes ». Déjà au IIe siècle av. notre ère, c'est en s'inspirant explicitement de la doctrine deutéronomique de la guerre que Judas Maccabée entreprit sa lutte contre la politique assimilationniste du roi séleucide Antiochus IV Epiphane. Conformément au principe *lo tekhonnem*, « tu ne leur feras pas grâce », il extermina des villes entières qui s'étaient ralliées à l'hellénisme.
40. *La violence monothéiste*, op. cit., p. 11.
41. Ibid., p. 264.

42. Ibid., p. 283.
43. « Les guerres des Juifs », in *Kountrass*, avril-mai 2009, pp. 8-9. La revue *Kountrass*, publiée en langue française à Jérusalem, est un organe du judaïsme orthodoxe.
44. *La violence monothéiste*, op. cit., p. 246.
45. Jacques Pous, *La tentation totalitaire*, p. 91. L'auteur introduit néanmoins une importante distinction : « Il existe deux approches de l'Un, l'une est monothéiste, l'autre est moniste ; il y a d'un côté ceux qui, avec la vision monothéiste du monde, font de l'Un un Absolu, un principe originel de toutes choses et, de l'autre, ceux qui, avec la vision moniste, en font un Englobant de toutes choses, le Un-Tout, le *hên to pan* héraclitéen ; ceux qui font de l'Un un Principe séparé et transcendant et ceux qui, comme Parménide, se refusent d'en faire un Principe car, dans ce cas, il donnerait l'être et ne serait donc plus l'Un » (Ibid., p. 85). La conception moniste de l'Un se retrouve dans la doctrine de l'*advaïta* (la non-dualité) exposée chez Shankara (VIIIe-IXe siècles).
46. *La violence monothéiste*, op. cit., p. 235.
47. *Violence et monothéisme*, Bayard, Paris 2009, pp. 109-111.
48. Ibid. Assmann souligne aussi que, dans l'« écriture performative » de la Torah, « la loi vaut parce qu'elle est écrite. L'écriture n'informe pas sur la manière dont il convient d'édicter le droit, mais elle dit elle-même le droit. Cette prétention performative ne s'arrête pas au droit, mais revendique pour toute phrase une forme d'obligation normative et autoritaire pour tous les aspects de la vie […]. La vie elle-même devient alors l'accomplissement de l'écriture » (ibid., pp. 145-146).
49. Ibid., p. 50.
50. Le seul exemple de chef de guerre juif durant la période médiévale est sans doute celui de Shmuel ha-Nagid, appelé aussi Ismail bin Nagrela (993-1056), qui fut vizir auprès des califes Habbus et Badis de Grenade et à qui fut confié le commandement d'une armée musulmane.
51. La Michnah est le recueil de l'enseignement oral, des lois et des commentaires non écrits consignés par Judah Hanassi et ses disciples. Le commentaire de la Michnah est la Guemara. La Michnah et la Guemara réunies forment le Talmud. Rappelons que le Talmud est un recueil d'opinions, dont certaines sont divergentes. Contrairement à ce que laissent entendre (ou s'imaginent) les auteurs antisémites, aucune de ces opinions ne fait donc autorité à elle seule.
52. Rabbin en Catalogne, Nahmanide rédigea son commentaire sur la Torah en Palestine, où il mourut après avoir quitté Barcelone au lendemain de la *disputatio* de 1263.
53. Maïmonide, *Les lois concernant les rois et les guerres*, Lipschutz, Paris 1927, chap. 5.

54. Maïmonide, *Le livre des commandements*, L'Age d'Homme, Lausanne 1987, pp. 170 et 227.
55. Régine Azria, « Les juifs, la violence et la guerre », in Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Théologies de la guerre*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2006, p. 109.
56. Cf. Marc Gopin, « Judaism, the Limits of War, and Conflict Resolution », conférence prononcée le 27 avril 2001 à l'Université de Princeton. Du même auteur : *Between Eden and Armageddon. The Future of World Religions, Violence and Peacemaking*, Oxford University Press, New York 2000. « Une certaine tradition, écrit *Kountrass*, veut que les descendants de 'Amaleq se soient retrouvés en Autriche, au point que le *rav* Yossef 'Hayim Zonnenfeld *zatsal*, le *rav* de Jérusalem, ait refusé de rencontrer François-Joseph, empereur d'Autriche-Hongrie, pour cette raison… A partir de là, il sera facile de suivre la montée au pouvoir de cet autre Autrichien qu'était Hitler, et d'intérioriser ce que 'Amaleq est capable de faire contre le peuple juif […]. Si l'Allemagne s'inscrivait alors effectivement dans une démarche amalécite, l'injonction de la Tora de détruire 'Amaleq à tout jamais prend tout son sens ». En note, le même journal ajoute qu'en fin de compte, il y a plutôt des raisons de penser que « les Cananéens se seraient enfuis en Europe, pour s'installer en Allemagne ». Ce serait donc les Allemands, non les Autrichiens, qui seraient « d'origine cananéenne » (*Kountrass*, avril-mai 2009, p. 10).
57. Cf. Reuven Kimelman, « War », in Steven Katz (ed.), *Frontiers of the Jewish Thought*, B'nai B'rith Books, Washington 1992, p. 309.
58. *Séfer hamitswoth*, 186. Cf. aussi David Banon, « Le commandement d'éradiquer Amaleq », in *Guerre et paix dans le judaïsme*, n° spécial de *Pardès*, 36, 2004, pp. 151-155.
59. *Sanhédrin*, 72b. Cf. aussi *Berakhot* 58a. Pour une opinion contraire, cf. *Ha-Mishtadel* (Wien 1847). Cf. aussi Jacob David Bleich, « Preemptive War in Jewish Tradition », in *Tradition*, printemps 1983, pp. 3-41.
60. Cf. Norman Solomon, « Judaism and the Ethics of War », in *International Review of the Red Cross*, juin 2005, pp. 295-309 ; « The Ethics of War in the Jewish Tradition », in Rochard Sorabji, David Robin et al. (ed.), *The Ethics of War*, Aldershot, Ashgate 2005 ; « The Ethics of War in Judaism », in Torkel Brekke (ed.), *The Ethics of War in Asian Civilizations. A Comparative Perspective*, vol. 1, Routledge, Abingdon 2006, pp. 39-80.
61. La loi de *rodef* s'applique dans le cas où une personne A a le droit de tuer une personne B pour l'empêcher de tuer une personne C. Dans le judaïsme, cette loi est invoquée pour justifier l'avortement lorsque le fœtus menace l'existence de la mère. L'assassin du Premier ministre Yitzhaq Rabin avait tenté d'étendre cette loi à la politique, la politique de Rabin

menaçant selon lui les intérêts vitaux du peuple juif. Cf. David Novak, *Law and Theology in Judaism*, Ktav, New York 1974.
62. Régine Azria, art. cit., p. 116.
63. Cf. rabbin Reuven Firestone, « Holy War: A Jewish problem, Too », in *Sh'ma*, décembre 2001.
64. Cf. notamment Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 ; William V. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War*, Praeger, New York 1981 ; Jean Bethke Elshtain (ed.), *Just War Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1992.
65. Danilo Zolo, « Una "guerra globale" monoteistica », in *Iride*, 2003, 2, pp. 223-240 (repris in *Trasgressioni*, 42, janvier-avril 2006, pp. 17-33).
66. Danilo Zolo, *La justice des vainqueurs*, op. cit., pp. 120-121.
67. Saint Bernard, « De laude novæ militiæ », in *Œuvres complètes*, vol. 2, Louis de Vivès, Paris 1866.
68. Ibid.
69. *Traité de polémologie*, op. cit., pp. 51-52.
70. Cf. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, PUF, Paris 1983.
71. *La justice des vainqueurs*, op. cit., p. 122.
72. Cf. Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Seuil, Paris 1997.
73. Cf. Alphonse Dupront, *Le mythe de croisade*, Gallimard, Paris 1997. Cf. aussi Jean Fiori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Aubier, Paris 2001 ; et *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Seuil-Points, Paris 2002.
74. Dès 656, la bataille dite « du chameau », qui opposa les troupes d'Ali Ibn Abi Taleb à celles d'Aïcha, femme du Prophète et fille du premier calife, coûta la vie à 20 000 musulmans d'après l'historien Al-Baladhuri (13 000 d'après Ibn Hajar al-Haythami, 10 000 d'après Al-Tabari). L'année suivante, la bataille de Siffin, sur l'Euphrate, entre les partisans de Moawiya Ibn Abi-Sofiane, gouverneur de Damas, et les partisans d'Ali Ibn Abi Taleb, causa la mort de 70 000 personnes, si l'on en croit Al-Baladhuri.
75. Cf. notamment Rudolf F. Peters, *The Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton University Press, Princeton 1995 ; James Tuner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania State University Press, University Park 1997 ; R. Joseph Hoffmann, *The Just War and Jihad. Violence in Judaism, Christianity, and Islam*, Prometheus

Books, Amherst 2005.

76. Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p. 365.

77. *La tentation totalitaire*, op. cit., p. 413.

78. *La violence monothéiste*, op. cit., p. 372.

79. *La justice des vainqueurs*, op. cit., p. 161

80. « Una "guerra globale" monoteistica », art. cit. Du même auteur, cf. *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000. Sur le retour de l'idée de guerre juste, cf. aussi Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York 1977.

81. Ibid.

82. Op. cit., p. 33